

Stefanie Lorenzen

## RELIGIÖSE POSITIONIERUNGSPROZESSE IM KONTEXT *DICHTER WIRKZENTREN*<sup>1</sup>. EXEMPLARISCHE PLAUSIBILISIERUNG DER KERNKATEGORIE IM RAHMEN DER GROUNDED-THEORY-METHODOLOGIE

### Kurzzusammenfassung

In dem Beitrag wird die Kernkategorie *aufgeladenes, Gültigkeit beanspruchendes Wirkzentrum* sowie die damit verbundene kontextuelle Ausprägung der *Dichte* durch kontrastierende Vergleiche und Dimensionierung zentraler Eigenschaften herausgearbeitet und mit Hilfe des auf Alfred Schütz zurückgehenden Konzeptes der Sinnprovinzen theoretisch abgestützt. Es folgt eine kurze Reflexion über die mögliche Bedeutung dieses Ergebnisses für die Aufgaben religiöser Bildung im Rahmen von Pluralisierung.

### 1. Fragestellung und methodologischer Zugang

Ziel der Habilitation ist die Entwicklung einer empirisch grundierten Theorie zur Frage, ob und inwiefern man religiöse Bildung als Entscheidungsprozess begreifen und pädagogisch begleiten kann. Anlass zu dieser Forschungsarbeit sind – ganz allgemein gesprochen – die steigenden Plausibilisierungsanforderungen, die an Religion bzw. Religiosität im Rahmen weltanschaulich pluraler Gesellschaften gestellt werden und die sich u.a. in entsprechenden Kompetenz- bzw. bildungstheoretischen Zielformulierungen (vgl. z.B. Dressler, 2006, 36,47,133 sowie ders., 2014) widerspiegeln. Methodologisch bezieht sich die Arbeit auf die Grounded-Theory-Methodologie. Zielpunkt der methodisch kontrollierten Codierungsprozesse ist die Entwicklung einer Kernkategorie (Strauss / Corbin, 1996, z.B. 94–101), mit Hilfe derer unterschiedliche Formen der Interaktion – in diesem Fall die Positionierungsprozesse<sup>2</sup> junger Erwachsener zum Phänomen Religion – erklärt werden können. Entscheidend für die Kategorienbildung ist dabei die theoretische Sensibilität der Forschenden, d.h. ihre Fähigkeit, das theoretisch Relevante im Datenmaterial zu entdecken, um einerseits Innovation, andererseits Anschlussfähigkeit zu gewährleisten (Strauss / Corbin, 1996, 25–38). Im Folgenden möchte ich daher die Kernkategorie meiner Untersuchung sowie

<sup>1</sup> Die Kursivschreibung macht kenntlich, dass es sich um von mir formulierte Konzepte handelt, die bestimmte Phänomene benennen.

<sup>2</sup> Die Frage, inwiefern man religiöse Positionierungen als Ergebnis religiöser Entscheidungen betrachten kann, lässt sich nicht empirisch beantworten, sondern ist Ergebnis einer theoretischen Reflexion im Blick auf empirische Ergebnisse. Daher untersuche ich im Rahmen des empirischen Teils der Arbeit nicht das Phänomen Entscheidung, sondern lege den Schwerpunkt auf die Untersuchung der religiösen Positionierungen.

die zugehörigen Kontextausprägungen mit Hilfe kontrastiver Vergleiche<sup>3</sup> aus den von mir geführten narrativen Interviews mit jungen Erwachsenen (18–26 Jahre)<sup>4</sup> entwickeln und ihre theoretische Anschlussfähigkeit durch Rekurs auf Alfred Schütz' Konzept der „multiple realities“ plausibilisieren.

## **2. Empirische und theoretische Plausibilisierung von Kernkategorie und Kontextausprägung**

Welche Eigenschaften kennzeichnen die Erfahrungen, die die Interviewten als Auslöser oder charakteristische Hintergründe ihrer religiösen Positionierungsprozesse beschreiben? Auf welche Phänomenkonstellationen reagieren sie besonders deutlich, z.B. indem sie sie problematisieren oder als besonders relevant ausweisen? Gibt es eine kausale Verbindung zwischen den dominierenden Eigenschaften des Phänomens, d.h. seinen Kontextausprägungen (Strauss / Corbin, 1996, 80f), und den feststellbaren Interaktionen der Befragten, die darauf abzielen, mit eben diesen Phänomen-Kontexten umzugehen? Diese Leitfragen gelten im Rahmen der Grounded-Theory-Methodologie als zentral zur Erfassung der Kernkategorie. Diese soll dem Anspruch standhalten, alle relevanten Konzepte und Kategorien der Untersuchung zu integrieren – sie enthält den analytischen Kern der ‚Story‘ (Strauss / Corbin, 1996, 100–110).

### **2.1. Empirische Hinführung: Religion als aufgeladenes, Gültigkeit beanspruchendes**

#### ***Wirkzentrum***

Bevor ich die Kernkategorie des *aufgeladenen Wirkzentrums* und die damit zusammenhängende Kontextausprägung der *Dichte* theoretisch näher plausibilisiere, möchte ich mit Hilfe zweier kontrastierender Phänomenbeschreibungen zeigen, dass Religion sich in einigen Interviews mit charakteristischen Raumvorstellungen verbindet, die auf ein zentrales Phänomen aufmerksam machen. Sonja<sup>5</sup>, eine 25-jährige Studentin ohne konfessionelle Beheimatung, differenziert zwischen dem Begriff „Spiritualität“, den sie für

<sup>3</sup> Der Vergleich von Ereignissen bzw. Phänomenen (engl. incidents) sowie von Konzepten ist das entscheidende Mittel der Generalisierung und Abstraktion sowie der Hypothesenentwicklung und -überprüfung, nicht nur für die Grounded-Theory-Methodologie, sondern auch für andere wichtige qualitative Verfahren. Vgl. z.B. Przyborski / Wohlrab-Sahr, 2014, 204–206.

<sup>4</sup> Bei der Definition der Phase des jungen Erwachsenenalters orientiere ich mich am Paradigma der „emerging adulthood“, das derzeit v.a. in den USA diskutiert wird. Die Vertreter setzen dafür die Zeitspanne zwischen 18 und 29 Jahren an. Dass diese im vorliegenden Sample bisher nicht ausgeschöpft ist, liegt daran, dass im Vordergrund das theoretische Sampling steht und sich das Kriterium „Alter“ bisher als noch nicht relevant erwiesen hat. Vgl. z.B. Arnett u.a., 2011.

<sup>5</sup> Alle Namen wurden geändert.

sich selbst in Anspruch nimmt, und der Bezeichnung „Religion“, mit der sie einen sozialen Raum assoziiert, an dem sie selbst aber nicht teilhat:

„S: Äh, für mich, für mich ist das wirklich so wie eine Familie, die um das Feuer hocken ...

I: Und Sie gucken aber ...

S: Ja, von außen da so rein, weil es ist so, als hätten wir das wirklich so wie, wie eine Familie und die hocken da und erzählen sich was und man weiß zwar, dass die sich über was Tolles unterhalten, weil die anscheinend eine tolle Zeit verbringen miteinander, aber man hört nicht genau, was die da reden, also das ist wirklich so wie ein Fenster, du du siehst es, aber du kriegst halt nicht die ganze Information mit, weil dir halt eben dieses Hören fehlt, und auch dieses Fühlen, du merkst es ja nicht, wie warm es ist, du siehst zwar, dadrin ist das Feuerchen und es ist so ein behagliches Licht, und es ist schön, aber irgendwie so du hast nicht ganz teil an allem.“

Ein hervorstechendes Merkmal dieser Passage ist die Darstellung der Perspektive, aus der heraus Religion beobachtet wird: Als Außenstehende verfügt die Befragte zwar über eine gewisse Einsicht in den von Religion eröffneten sozialen Raum, andererseits ist die Schilderung durch die Betonung der diversen Wahrnehmungseinschränkungen gekennzeichnet, die diese Außenperspektive mit sich bringt. Die Betrachterin kann zwar wie durch ein Fensterglas sehen, aber eben nicht hören und nicht fühlen. Das Sehen vermittelt ihr Wissen über das, was geschieht, aber zur vollen Teilhabe wäre mehr vonnöten. Die Betrachterin weiß, dass sich die religiöse Gruppe über ein bestimmtes Kommunikationsthema konstituiert, aber sie kann es nicht hören und damit auch nicht verstehen. Sie weiß, dass das Feuer in der Mitte eine Atmosphäre der Wärme und Behaglichkeit verbreitet, die die familiäre Gemeinschaft prägt, aber sie kann es nicht fühlen. Zwischen ihr und dem derart metaphorisch ausphantasierten Raum liegt eine transparente Grenze, die ihr den Zugang versperrt. Zugleich geht von dieser Vorstellung eine gewisse „Faszination“ aus:

„Faszination und auch so ein bisschen das Gefühl, och, wäre das nicht schön, wenn ich jetzt auch dadrinne wäre, aber es ist, ja, es ist hauptsächlich Faszination. Weil es ein schönes Bild ist, es ist genauso wie wenn man sich jetzt ein tolles Gemälde anschaut und man einfach nicht mehr weggucken kann.“

In Sonjas Vorstellung erhält der Raum seine besondere Qualität durch die auf das Zentrum ausgerichtete, kommunizierende Gruppe. Teil der Gruppe zu sein, würde bedeuten, sich am Gespräch rund um das Feuer beteiligen zu können. Im Interview wird deutlich, dass Sonja die Vorstellung, sich einer religiösen Gruppe (bzw. einer Gemeinde) anzuschließen, tatsächlich attraktiv findet. Was sie allerdings davon abhält, ist die Vorstellung, dass dafür eine passgenaue Übereinstimmung in Glaubensfragen notwendig sei. Mit dieser (vermeintlichen) ‚Eintrittsbedingung‘ hat sie Schwierigkeiten:

„[...] weil, äh, ich bin halt da in mancherlei Hinsicht schon sehr spezifisch, zu, halt, wie eben die Wiedergeburt ist für mich eine sehr, sehr wichtige Ideologie, an, also an die ich auch sehr schon, sehr lange glaube, und ich glaube, das war auch er/ eine der ersten Sachen, die mich überhaupt so in die Spiritualität reingebracht haben, so dieses Gefühl so, ich glaube, dass wir alle alte Seelen sind und dass wir schon mal was erlebt haben und dass quasi Seelen recycelt werden, und, ähm, und da, und das ist für mich halt sehr wichtig, und beim Christentum oder bei gewissen Arten des Christentums sagen die, du hast ein Leben, benutze es gut, und daran kann ich eben nicht glauben, und deswegen fühle ich mich so ein bisschen, okay, ich will jetzt nicht irgendwie mich einer Gruppe anschließen und dann so an eine der wichtigsten Sachen überhaupt nicht glauben und da einen absoluten an/, eine andere Ansicht haben, und dann würde ich da auch wiederum nicht reinpassen, weil ich die Komische bin, die in der Ecke ihre Kekse isst und quasi denkt, dass sie für immer leben wird, und und guck dir doch mal die an, also das ist schwierig, es ist schwierig für mich die Religion zu finden, die bei mir eben alle Überschneidungen hat [...].“

Der Ausschnitt zeigt, dass nach Sonjas Auffassung Partizipation an religiösen Gruppen nur dann möglich ist, wenn die Glaubensauffassungen der Teilnehmenden nicht divergieren. Glaube bedeutet für sie in diesem Zusammenhang die persönliche Akzeptanz, das Für-wahr-Halten einer bestimmten „Ideologie“, d.h. einer religiösen Vorstellung. Was den religiösen Bereich ihrer Ansicht nach also ausmacht, ist nicht zuletzt dieser Glaubensanspruch. Eben damit aber hat Sonja Probleme: Gerade weil sie selbst eigene Glaubensvorstellungen (z.B. über Wiedergeburt) entwickelt hat, ist es „schwierig“ für sie, „die Religion zu finden, die bei mir alle Überschneidungen hat“, weil es immer etwas gibt, was nicht passt.

Zwar wünscht sie sich durchaus, mit anderen Menschen in Kontakt zu kommen und sich über ihren Glauben zu unterhalten; die von ihr in diesem Zusammenhang entwickelte Vorstellung jedoch, dabei auf einen bestimmten Glauben verpflichtet zu sein, hält sie davon ab, es konkret mit einer Religionsgemeinschaft zu versuchen. Gleichwohl bleibt die Faszination, im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft „irgendwie so ein bisschen so vom Smalltalk direkt abzuweichen“, das heißt die Möglichkeit zu haben, an einer tiefergehenden Wirklichkeit in Form von face-to-face-Kommunikation partizipieren zu können.<sup>6</sup> Konstitutiv für den derart imaginierten religiösen Raum ist also der von einem *Wirkzentrum* ausgehende Glaubensanspruch, der als Grundlage gemeinschaftlicher Kommunikation bzw. Interaktion dient und für die besondere Atmosphäre des Raums sorgt.

Ganz anders charakterisiert Jan, ein 20-jähriger Auszubildender, seine Vorstellung von Religion:

„[...] dass man irgendwie, ich will nicht sagen in die, äh, Religion flüchtet, wenn man irgendwie Ängste hat, traurig ist, dass man da doch schon, egal eigentlich, in welcher Lebenslage, wenn auch jemand irgendwie, ähm, zum Beispiel schwer verletzt ist oder so, hofft, ähm: ‚Bitte, gibt's da oben doch irgendwie jemanden, der das irgendwie (..)‘, och, so (ausatmen), ja, was heißt: ‚Bitte, mach den noch mal gesund, oder‘ (.), so eben, dass man da halt irgendwie, ähm, ja schon irgendwie hineinflüchtet und wie das vielleicht auch unter anderem früher in der Kunst war oder so, wo dann, es gab ja auch die ganzen, äh, Künstler oder so, die eben in ihre Kunst geflüchtet sind, dort praktisch ihre Gefühle in, äh, Bildern verarbeitet haben, und, das eigentlich das so, klar, so stillschweigend in einem selbst passiert. Ich mein, man verz/ erzählt das jetzt nicht irgendwie oft, irgendwie, warum, oder so, aber, ähm, man denkt sich das halt immer, und es ist irgendwie doch immer im Hinterkopf. Eigentlich egal, was passiert, es, äh, vielleicht ab und zu denkt man mal dran, aber manchmal auch, ähm, vielleicht eher weniger.“

Im Gegensatz zum obigen Beispiel erscheint der mit Religion verbundene Raum hier als höchst intim. Es geht nicht um eine außerhalb liegende Gemeinschaft, sondern um einen Raum „in einem selbst“, der von außen nicht sichtbar ist und als latent präsenter Fluchort

---

<sup>6</sup> Sonja dokumentiert hier im Übrigen auch das von Nassehi (2009) konstatierte Authentizitätsproblem in puncto religiöse Kommunikation. Inhaltliche Konsistenz, wie sie von institutionalisierter Religion erwartet wird, gerät dann zum Problem, wenn religiöse Kommunikation auf Authentizität bzw. ästhetische Stimmigkeit setzt. Gemäß dieser Auffassung religiöser Kommunikation sind gerade die religiös Engagiertesten die kirchlich Distanziertesten. Nach Dressler (2012) könnte darin ein neues „religiöses Bildungsdilemma“ bestehen.

charakterisiert wird, um bei Bedarf Krisen zu verarbeiten. Nur angedeutet wird hier – ähnlich wie oben – die Art der Kommunikation, die diesen Raum bestimmt: Es geht um das Sprechen zu einer höheren Instanz („da oben doch irgendwie jemanden, der ...“), von der der Interviewte sich Hilfe erhofft. Charakteristikum dieses Interaktionszentrums ist damit seine (angenommene) Fähigkeit, akut hilfreich zu wirken, um dann wieder zu verblassen. Für kurze Zeit richtet der Befragte seine Aufmerksamkeit darauf und stimmt seine Interaktionen (hier: Bitten, Hoffen) dahingehend ab: Das Wirkzentrum wird für ihn zu einer realen Größe, mit der er rechnet – an die er in diesen Momenten „glaubt“. Außerhalb dieser Situationen drängen sich andere Dinge in den Vordergrund. Die Möglichkeit aber, diesen Fluchtraum in Anspruch zu nehmen, ist „immer im Hinterkopf“ und kann „stillschweigend“ und von außen unsichtbar aktiviert werden. Je nach Bedarf ist dieser Kommunikationsraum dann „manchmal“ präsent, aber „manchmal auch eher weniger“ – und dementsprechend „glaubt man“ mal mehr und mal weniger. „Glauben“ bezieht sich dann auf das okkasionelle In-Anspruch-Nehmen dieses vorgestellten Interaktionszentrums als real eingreifende Kraft.<sup>7</sup>

In beiden Fällen richten sich die Interaktionen also auf die Vorstellung eines energetisch *aufgeladenen Wirkzentrums* aus, dessen Realität den Befragten nicht als selbstverständlich, sondern im Gegenteil als ‚problematisch‘ gilt. Außerhalb der beschriebenen Sphäre kommt ihm keine bzw. höchstens latente Wirklichkeit zu, der Übergang geht mit einem Wechsel eingespielter Wirklichkeitsannahmen einher. Das damit bezeichnete Phänomen konzeptualisiere ich daher als *aufgeladenes, Gültigkeit beanspruchendes Wirkzentrum*.

## 2.2. Theoretische Konzeptualisierung

Ausgehend von William James entwickelt Alfred Schütz in seinem Aufsatz „On Multiple Realities“ die Vorstellung unterschiedlicher Sinnprovinzen, die mit je verschiedenen Bewusstseinsspannungen einhergehen. Charakteristisch für diese Sinnprovinzen, die Menschen auf verschiedene Art und Weise als wirklich erfahren, sind die unterschiedlichen Kognitionsstile, die in ihnen gelten. Als besonders hervorgehobene und grundlegende Sinnprovinz betrachtet Schütz die Alltagswelt, von der sich alle anderen Sinnprovinzen samt ihren Kognitionsstilen ableiten lassen. Zu diesen abgeleiteten Sinnprovinzen zählt auch die Religion. Mit dem Wechsel zwischen den Sinnprovinzen und der damit einhergehenden

<sup>7</sup> Fischer / Schöll (1998) konstruieren im Rahmen ihrer qualitativen Studie zur Religiosität Jugendlicher den Modus der sozial-okkasionellen Aneignung von Sinn. Jugendliche greifen demnach nur dann auf religiöse Deutungsmuster zurück, wenn sich dies aus lebenspraktischen Entscheidungssituationen heraus nahelegt.

Veränderung der Bewusstseinsspannung geht nach Schütz auch eine Veränderung des Realitätsakzents einher, das heißt die Sinnprovinzen – und damit auch: die religiöse Sinnprovinz – werden im Verhältnis zur Alltagswelt als unterschiedlich real erfahren (Schütz, 1962, v.a. 207–214, 226–229).

Bezogen auf die Religion kann man also davon ausgehen, dass Menschen sie als Sinnprovinz eigener Ordnung erfahren, die in einem grundsätzlichen, aber unterschiedlich ausgeprägten Spannungsverhältnis zur Alltagswelt steht, weil dort unterschiedliche kognitive Stile samt unterschiedlichen Realitätsakzenten vorherrschen. Ein Wechsel von der einen zur anderen Sinnprovinz ist daher immer mit einem ‚Sprung‘ verbunden – einer qualitativen Veränderung der Bewusstseinsspannung und einer damit verbundenen Verschiebung des Denkstils (Schütz, 1962, 229–234).

Diese von Schütz formulierte Theorie stellt den maßgeblichen theoretischen Anknüpfungspunkt für die auf der Grundlage empirischer Beobachtungen entwickelte Teilthese meiner Arbeit dar und verortet sie im Rahmen eines phänomenologisch-sozialkonstruktivistisch orientierten Diskurses über Religion: Ich gehe davon aus, dass die Art und Weise, wie sich junge Erwachsene im Interview religiös positionieren, davon abhängt, wie sie die mit Religion in Verbindung gebrachten *aufgeladenen, Gültigkeit beanspruchenden Wirkzentren* erfahren. Mit dem Konzept der *aufgeladenen, Gültigkeit beanspruchenden Wirkzentren* ist also das zentrale Phänomen benannt, auf das sie im Interview<sup>8</sup> reagieren. Es handelt sich daher um die Kernkategorie, um die herum sich alle anderen Kategorien relational gruppieren lassen.

Die entscheidende kontextuelle Ausprägung der *aufgeladenen, Gültigkeit beanspruchenden Wirkzentren*, auf die die Befragten mit ihren Interaktionen – ihren *Passungsprozessen*<sup>9</sup> und in der Folge ihren *Positionierungen*<sup>10</sup> – antworten, konzeptualisiere ich mit dem *Code Dichte*: Wie bereits an den Beispielen deutlich wurde, unterscheiden sich die *Wirkzentren* im Blick auf ihre Fähigkeit, Aufmerksamkeit bzw. Interaktion auf sich zu ziehen und dadurch für die Beteiligten Realität zu gewinnen. Der Ausdruck *Dichte* soll diesem Phänomen Rechnung tragen, weil auch er, ganz allgemein, auf die Konzentration einer bestimmten Größe

<sup>8</sup> Damit ist deutlich, dass die Analyse den Schwerpunkt auf die Erzählebene legt – dort aber nicht auf die Form-, sondern auf die Inhaltsseite: Es geht also v.a. darum, welches Phänomen die Befragten aktuell – u.U. unter Rekurs auf ihre Erinnerungen – als problematisch ausweisen.

<sup>9</sup> So ist die Kategorie benannt, die die Interaktionsprozesse bezeichnet.

<sup>10</sup> So ist die Kategorie benannt, die die Konsequenzen der Interaktionsprozesse bezeichnet.



innerhalb eines umgrenzten Raumes rekurriert. Im Bereich von Literatur und Kultur verweist er auf die Möglichkeit, auf wenig Raum eine eigene Welt erstehen zu lassen. Im Alltagssprachlichen Ausdruck „dicht dran sein“ kommt außerdem die Position des Subjekts ins Spiel: Hier steht seine Nähe zum Kern des Geschehens – oder, mit dem hier verwendeten Konzept: zum *aufgeladenen Wirkzentrum* – im Vordergrund.

Ein *Wirkzentrum* kann hohe Präsenz gewinnen, indem es zum Beispiel die Interaktionen vieler Beteiligter über einen langen Zeitraum auf sich zieht und dadurch Evidenz erlangt. Es kann aber auch – wie bei Jan – eher schwach ausgeprägt sein und immer wieder von der Alltagswirklichkeit verdrängt werden. Die *aufgeladenen, Gültigkeit beanspruchenden Wirkzentren* unterscheiden sich also in der Art und Weise, in der sie für die Beteiligten bedeutsam – nach Schütz: zur dominierenden Sinnprovinz mit eigenem Realitätsakzent – werden. Eben diese unterschiedlich starke Präsenz der *aufgeladenen, Gültigkeit beanspruchenden Wirkzentren* ist mit dem Konzept der *Dichte* gemeint.<sup>11</sup>

Das Beispiel Jans steht für eine schwache *Dichte*-Ausprägung des *aufgeladenen Wirkzentrums*, das Beispiel, auf das sich Sonja bezieht, für einen Kontext hoher *Dichte* mit stark formativer Kraft. Vergleicht man beide im Blick auf ihre hervorstechenden Eigenschaften, fällt zum einen der Unterschied in der Reichweite bzw. sozialen Ausprägung (Jan: intim / Innenraum – Sonja: intersubjektiv / Außenraum) ins Auge, andererseits die unterschiedlichen Modi, in denen sie auftreten: Jan macht deutlich, dass sich das *aufgeladene Wirkzentrum* für ihn nur bei bestimmten Gelegenheiten zu einem Fluchtraum verdichtet, ansonsten eher latent präsent ist (okkasionell / situationsabhängig); Sonja hingegen geht davon aus, dass es für manche Leute situationsunabhängige Bedeutung (prinzipiell / situationsunabhängig) erlangt. Die vier unterschiedlichen *Dichte*-Kontexte, die in der Habilitation im Blick auf typische Interaktionen untersucht werden, ergeben sich dann aus der Kombination dieser beiden Eigenschaften, also der sozialen Reichweite und des Modus. Die Eigenschaften, Dimensionen und Kontextausprägungen könne daher folgendermaßen systematisiert und tabellarisch festgehalten werden:

---

<sup>11</sup> Stefan Huber (2003, 2007) unterscheidet im Zusammenhang der Messung von Religiosität zwischen Zentralität und Inhalt. Die Eigenschaft der Zentralität besitzt eine gewisse Nähe zum Konzept der *Dichte*.



Phänomen (Kernkategorie)	<i>Aufgeladenes, Gültigkeit beanspruchendes Wirkzentrum</i>
Kontext	<i>Dichte</i>

Abbildung 1: Konzeptualisierung von Phänomen und Kontext

Eigenschaften DICHTe	Dimensionen	
Reichweite / Sozialität	intim / Innenraum	intersubjektiv / Außenraum
Modus	okkasionell / situationsbedingt	prinzipiell / situationsunabhängig

Abbildung 2: Eigenschaften und Dimensionen des Kontextes

Reichweite / Sozialität  Modus	intim / Innenraum (unsichtbar)	intersubjektiv / Außenraum (sichtbar)
okkasionell / situationsbedingt	intim-okkasionell <i>Schwache Dichte</i>	intersubjektiv-okkasionell <i>Äußere Dichte</i>
prinzipiell / situationsunabhängig	intim-prinzipiell <i>Innere Dichte</i>	intersubjektiv-prinzipiell <i>Hohe Dichte</i>

Abbildung 3: Eigenschaften, Dimensionen und Kontextausprägungen

### 3. Ausblick

Die hier in ihren Anfängen skizzierte Theorie religiöser Positionierungsprozesse könnte helfen, die empirischen Bedingungen religiöser Bildung näher zu bestimmen. In Auseinandersetzung mit theologischer und religionspädagogischer Theorie ginge es darauf aufbauend darum, dem „Optionsmodell religiöser Lebensführung“ (Laube, 2015, 452), angemessener als bisher Rechnung tragen zu können, indem man die Kompetenz zur begründeten Positionierung pädagogisch bewusster begleitet.

Wie oben angedeutet, zeichnet sich in der Untersuchung bereits ab, dass die Dimension des Sozialen für die Ausprägung des *Dichte*-Kontextes zentral ist. Religiöse Positionierungen sind also auf Plausibilitätsstrukturen angewiesen, die vorrangig sozialer Natur sind und daher mit Institutionalisierungen einhergehen. Genau diese institutionellen Grundlagen der Religiosität aber werden von einschlägigen empirischen Studien seit Jahren als rückläufig ausgewiesen. Nimmt man diese Befunde ernst, dann ist zu diskutieren, ob und inwiefern die meist individualistisch ausgerichteten Theorien religiöser Bildung mit ihrem Anspruch an begründete religiöse (Nicht-)Partizipation überhaupt Aussicht auf Erfolg haben können. Konkret gesprochen: Ist religiöse Positionierung ohne soziale Anbindung an einen institutionellen Rahmen überhaupt möglich? Wie kann man andererseits aber von begründeter religiöser Entscheidung sprechen, wenn diese nur durch soziale Einbindung zustande kommen kann? Diese Frage erscheint derzeit als ein wichtiger Punkt, der in der Arbeit zu problematisieren sein wird.

## Literaturverzeichnis

- ARNETT, Jeffrey u.a. (Hg.): *Debating Emerging Adulthood. Stage or Process?* New York: Oxford University Press 2011.
- DRESSLER, Bernhard: *Unterscheidungen. Religion und Bildung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006.
- DRESSLER, Bernhard: Inkonsistenz und Authentizität. Ein neues religiöses Bildungsdilemma? Bildungstheoretische Überlegungen zu Armin Nassehis religionssoziologischen Betrachtungen, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 64 (2012) 121–135.
- DRESSLER, Bernhard: Religions-Pädagogik. Bestandsaufnahme und Perspektiven einer theologischen Disziplin, in: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014) 1257–1274.
- FISCHER, Dietlind / SCHÖLL, Albrecht: *Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus <sup>2</sup>1998.
- HUBER, Stefan: Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Opladen: Leske + Budrich 2003 (= Veröffentlichungen der Sektion ‚Religionssoziologie‘ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 9).
- HUBER, Stefan: Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.): *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 19–29.
- LAUBE, Martin: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Überlegungen zu einer umstrittenen Grundfigur in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: *ZThK* 112 (2015) 449–467.
- NASSEHI, Armin: Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh: Bertelsmann 2009, 169–203.
- PRZYBORSKI, Aglaja / WOHLRAB-SAHR, Monika: *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg 2014.
- SCHÜTZ, Alfred: On Multiple Realities, in: SCHÜTZ, Alfred: *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, The Hague: Nijhoff 1962 (= *Phaenomenologica* 11), 207–259.
- STRAUSS, Anselm L. / CORBIN, Juliet: *Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union 1996.